



Hombres y mujeres a orillas del Dios-Río. Relaciones de género y subordinación social desde una fuente ordálica de la ciudad de Mari. Siria, siglo XVIII a.C.

Luciana Urbano*

Resumen

En Mesopotamia, la prueba ordálica consistía en someter al acusado cuya inocencia o culpabilidad se quería demostrar a la acción de un curso de agua. Inscribimos el análisis de las fuentes ordálicas mariotas del período del reinado de Zimrî-Lîm (1775-1762 a.C.) en el marco de la problemática del género, pues partimos de la hipótesis de que esta práctica afectó de manera distinta a hombres y mujeres e incluso a mujeres de distintos status económico-sociales. Se considera que para una real comprensión de este fenómeno es necesario ubicarse en el marco de un proceso histórico específico y abordarlo a través de los aportes de las teorías de género y de la historia social.

Palabras claves

Mesopotamia - ordalía- relaciones de género - jerarquías intra-género.

Abstract

In Mesopotamia, the “ordeal” was a proof to demonstrate if an accused person was guilty or innocent. This person was subjected to the action of a watercourse. We analyze the records about the ordeal from the reign of Zimrî-Lîm (1775-1762 a.C.) in the context of gender issues, because we assume that men and women, and even women from different socio-economic status, were affected differently by this practice. We consider that for a real understanding of this phenomenon we must place it within a specific historical process and approach to it through the contributions of gender theories and social history.

* Profesora en Historia por la Universidad Nacional de Rosario. Auxiliar de 1ª categoría en la Cátedra de Historia de Asia y África I de la misma Universidad. Miembro del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural y becaria doctoral del CONICET. E-mail: lucianalurbano@gmail.com

Urbano, Luciana “Hombres y mujeres a orillas del Dios-Río. Relaciones de género y subordinación social desde una fuente ordálica de la ciudad de Mari. Siria, S. XVIII a.C.”, en: *Claroescuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, Año XI, N° 11, 2012, pp. 47-65.

Recibido: 25 de Junio de 2012 *Aceptado:* 6 de Diciembre de 2012.

Key words

Mesopotamia - ordeal - gender relationships - intra-gender hierarchies

La ordalía: una práctica social en el cruce de los caminos

Apelar a lo sobrenatural para decidir la culpabilidad o inocencia de un individuo es un rasgo común en numerosas religiones. Sin duda, la ordalía no es algo propio de la sociedad mariota, ni siquiera del Oriente Antiguo, su práctica se extendió a Europa y perduró durante toda la Edad Media. El objetivo de este trabajo es analizar la práctica de la ordalía¹ sobre las mujeres a través de la lectura de las cartas encontradas en la ciudad Mari² pertenecientes al período del reinado de Zimrí-Lîm (1775-1762 a.C.)³. Se considera que el modo en que la disciplina abordó el tema tradicionalmente condujo a una simplificación del significado simbólico de esta práctica social, a la vez que invisibilizó a las mujeres.

Se recurrirá para el análisis a una carta particularmente significativa de los Archivos Reales de Mari (ARM)⁴ publicada en el tomo XXVI de esta colección, en la cual la reina del país del Zalmaqum⁵ recibe el peso de tres acusaciones: brujería, adulterio y traición política. Estas eran imputaciones graves que general aunque no exclusivamente recaían sobre las mujeres, todas ellas muy típicas del recurso a la ordalía. El interrogante es pues si la ordalía sobre mujeres, en el contexto histórico de la ciudad de Mari y su área de influencia, puede considerarse una herramienta de la dominación masculina.

¹ LAFONT, Bertrand (1996) "El juicio del Dios-Río en Mesopotamia", en: BOTTÉRO, Jean (comp.) *Introducción al antiguo oriente: de Sumer a la Biblia*, Crítica, Barcelona, p. 198.

² La ciudad-estado de Mari era la capital del reino, la residencia principal del rey y uno de los cuatro distritos administrativos que constituían el centro del reino junto a Terqa, Saggaratum y Qattunan. La ciudad se emplazaba sobre las riberas del río Éufrates, en su zona media cerca de la afluencia del río Habur. Su posición geográfica la convertía en un punto de paso desde la Mesopotamia meridional hacia las tierras altas, revistiendo gran importancia comercial.

³ La superposición en la datación de los textos más antiguos del reinado de Zimrí-Lîm con los últimos del gobierno de Yasmah-Addu ha llevado a los especialistas a buscar modelos posibles de explicación y datación. En esta línea M. Anbar propuso que los meses que separan el fin de Yasmah-Addu de 1/i/ZL 1 (día, mes, año) corresponden a un "año cero" del reinado de Zimrí-Lîm (no más de 3 meses), tiempo en que se estaría llevando a cabo la transición. Aquí tomaremos la aceptada posición de D. Charpin, J. M. Durand y N. Ziegler entre otros, quienes consideran que el reinado de Zimrí-Lîm tuvo una duración de 13 años y un poco más de 3 meses. Ver: CHARPIN, Dominique y ZIEGLER, Nele (2003) *Florilegium Marianum V, Mari et le Proche Orient à l'époque amorrite, Essai d'histoire politique, Mémoires de NABU 6*, Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien (SEPOA), Paris, p.172.

⁴ El Palacio de Zimrí-Lîm en la actual Tell Hariri fue descubierto de manera casi accidental en 1933. El equipo francés dirigido por André Parrot lideró la excavación. Allí se encontraron los palacios reales, el templo y un corpus documental inmensamente rico de textos cuneiformes, tanto por el volumen de tablillas encontradas (aproximadamente 20.000) como por la diversidad de información que contienen. Estas han sido publicadas desde mediados del siglo XX en diversas colecciones, la principal es la que lleva por nombre Archivos Reales de Mari. Es esta edición la que utilizamos aquí.

⁵ Región ubicada al noroeste de la ciudad de Mari.

Proponemos una relectura de las fuentes seleccionadas desde la perspectiva de género. Adoptamos la definición de Joan Scott⁶ para quien el “*género* es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y una forma primaria de relaciones significantes de poder. El género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder”⁷. Este concepto permitió reconocer y dar materialidad a las diferencias entre los sexos e intentar explicar los orígenes de esa diferencia y los motivos por los cuales, en la mayoría de las sociedades del mundo por no decir en todas, las mujeres en mayor o menor medida son presas de la *dominación masculina*. Seguimos en este caso a Bourdieu para quien el dominio masculino está suficientemente bien asegurado como para no requerir justificación, simplemente se limita a ser y manifestarse en todos los aspectos de la vida, ya que inscribe su legitimidad en un falso determinismo biológico. La dominación crea un determinado *habitus* que se inscribe en los cuerpos y los modos de actuar, estableciendo la división fundamental de lo que pertenece al mundo de lo femenino y lo que pertenece al masculino⁸. Por otro lado, para Bourdieu la dominación masculina “es el producto de un trabajo continuado (histórico por lo tanto) de reproducción al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica)”⁹.

En este marco el término *patriarcado* se introdujo para dar cuenta de un sistema que organiza los sexos de manera jerárquica. Adoptamos, de manera tentativa el concepto amplio de patriarcado¹⁰ de Gerda Lerner en tanto manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general¹¹. Para la autora la tarea de la historia de las mujeres es rastrear con precisión las diferentes formas y los modos en que aparece históricamente el patriarcado, los giros y los cambios en su estructura y en sus funciones, y las adaptaciones que realiza ante las presiones y demandas femeninas¹². Los esfuerzos por teorizar las diferencias jerárquicas entre hombres y mujeres a través del género como relación socio-cultural permitieron estrechar vínculos más complejos con otras instancias de la vida social bajo una nueva perspectiva. Esto significa según Garrido que las *relaciones de género* son tan importantes como el resto

⁶ SCOTT, Joan (1996) “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en LAMAS, Marta (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, pp. 265 - 302.

⁷ SCOTT, Joan (1996), *Op. Cit.*, p. 288.

⁸ BOURDIEU, Pierre (2000) *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, p. 21.

⁹ BOURDIEU, Pierre (2000) *Op.Cit.*, p. 50.

¹⁰ Gayle Rubin descarta la utilización del término patriarcado porque considera que es una forma específica de dominación masculina que sólo debería usarse para hacer referencia a los pastores nómades del antiguo testamento RUBIN, Gayle, (1986 [1975]), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en: *Nueva antropología*, Revista de Ciencias Sociales, N° 30, México, pp. 95 - 145. Específicamente: p. 105.

¹¹ LERNER, Gerda (1990 [1986]) *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, p. 342.

¹² Idem ant.

de las relaciones humanas con las que interactúa y a las que atraviesa¹³. Es así que recurrimos al concepto de *jerarquías intra-género* para dar cuenta de las relaciones de subordinación que se dan entre personas del mismo sexo. Este concepto nos permite tener una visión matizada del colectivo femenino. En una sociedad sumamente compleja como la Mesopotamia del segundo milenio a.c. no podemos suponer que todas las mujeres tuvieron las mismas vivencias. Podríamos decir entonces que el concepto propuesto surge del cruce de las relaciones de género y las relaciones sociales, demarcando un área en donde encontramos a mujeres subordinando a otras mujeres más que signos de solidaridad femenina¹⁴.

La ordalía en la asiriología: enfoques y perspectivas

Mediante la prueba física se sintetizaban dos elementos centrales de la cosmovisión mesopotámica, por un lado que los dioses gobernaban el curso de las cosas de la sociedad humana y por el otro, el principio fundamental de un pensamiento jurídico cargado de empirismo: se necesitan pruebas para condenar una falta¹⁵. Así, el juez es el *río divino*. El agua, otro elemento central dentro de la vida de los mesopotámicos, será quien aplique el castigo de la pena máxima si los dioses encuentran culpable a quien se sumerge en él¹⁶. Tradicionalmente, el enfoque que más se estimó para abordar la ordalía fue el jurídico, ya que se consideraba que mediante ella se podía llegar a una “verdad” oculta sobre casos de difícil resolución o en los que no hay testigos que puedan acreditar una u otra versión de los hechos ocurridos.

En esta línea que ubica la práctica de la ordalía en el marco de un *sistema jurídico*¹⁷ encontramos los trabajos pioneros de G. R. Driver y J. C. Miles¹⁸ sobre las leyes asirias y babilónicas. Estos autores analizaron estas fuentes fuertemente influidos por los principios rectores de la Teoría del Derecho moderna y positivista. En su artículo sobre la práctica ordálica por juramento se centran en textos de la colección de tablillas cuneiformes encontradas en la ciudad de Nuzi en 1926, donde hay referencias a ordalias por juramento. Es decir, se trata de un recurso judicial tradicional, jurar que se dice la verdad, la particularidad es que se jura por los dioses, por esto es una forma de ordalía. Los autores llegan a la conclusión que los procedimientos encontrados en la documentación de Nuzi son muy similares a los que ya se conocían para el período paleobabilónico, donde la esencia es jurar por los dioses o con los dioses

¹³ GARRIDO, Hilda Beatriz (2004) “Acerca de las identidades de género y sexuales”, en: *Claroscuro* 3, Tomo I: 99-121. Específicamente: p. 108.

¹⁴ Ver: OLIVER, María Rosa y RAVENNA Eleonora (2001) “Identidades, desigualdades y solidaridades femeninas en la época hammurabiana”, en: *Claroscuro*, N° 1: 235-251.

¹⁵ LAFONT, Bertrand (1996) *Op. Cit.* p. 197.

¹⁶ Idem ant.

¹⁷ Dentro de esta línea ver: FRYMER-KENSKI, Tikva (1977) *The judicial ordeal in Ancient Near-East*, Yale University.

¹⁸ DRIVER, Godfrey Rolles y MILES, John (1940) “Ordeal by Oath at Nuzi”, en: *Iraq*, N° 2, vol.7: 132-138.

de testigo en el marco de una ceremonia delante de los signos o armas de la divinidad¹⁹. Asimismo nos llegan aportes desde los estudios bíblicos, en ellos podemos constatar que si bien el propósito de la prueba es el mismo, varían los modos de ejecución, por ejemplo mediante la ingesta de alimentos de características mágico-religiosas esperando que ellos hiciesen brotar la verdad desde el interior del acusado/da²⁰.

Al otro lado del Tigris, en la región de Elam, también nos encontramos con textos provenientes de la ciudad de Susa referidos a la ordalía, en este caso fluvial. En su trabajo Joseph Klíma considera a la prueba fluvial como un *gran teatro* cargado de dramatismo y relacionado con la pena de muerte²¹. El autor centra sus preocupaciones en los protocolos de realización de la ordalía, identificando que se trata de un *proceso civil* cargado de espontaneidad, en donde el acusado debía someterse a la prueba, pues si no lo hacía, perdía el proceso automáticamente²².

Como podemos ver estos autores van construyendo una imagen en donde las leyes provienen del Estado y se aplican de manera verticalista sobre sus súbditos. Así mismo trasladaron el vocabulario judicial del Derecho moderno a la antigüedad mesopotámica. Sin embargo sabemos que en la sociedad mesopotámica encontramos una pluralidad jurídica donde el Derecho consuetudinario constituyó una matriz mucho más significativa para la mayoría de la sociedad²³. Lógicamente, también encontramos ecos de la práctica ordalica en los denominados “códigos”²⁴ tanto el de Hammurabi como en las Leyes Medias Asirias. Ambas fuentes nos permiten una mirada general sobre la práctica pudiendo constatar que la mayor parte de los párrafos que remiten a la ordalía lo hacen en función de delitos sexuales, incesto y casos de adulterio femenino²⁵.

¹⁹ DRIVER, Godfrey Rolles y MILES, John (1940) *Op. Cit.*, p. 138.

²⁰ MIGLIO, Adam (2010) “Ordeal, Infidelity, and Prophetic Irony in Jeremiah 2, 1-9” en: *Scandinavian Journal of the Old Testament*, N° 24, vol. 2: 222-234.

²¹ KLÍMA, Josef (1971) “Das Wasserordal in Elam. Nach den akkadischen Urkunden aus Susa und Huhmur (Malamir)”, en: *Archiv Orientalní*, N° 39: 401-424.

²² KLÍMA, Josef (1971) *Op. Cit.*, p. 406.

²³ CORREAS, Oscar (1995) “Pluralismo jurídico y teoría general del derecho”, en: *Derechos y libertades*, N° 5, año 2: 215-240. Desde esta perspectiva pero abordando la antigüedad ver: OLIVER, María Rosa y RAVENNA, Eleonora (2002) “Pluralismo jurídico en la sociedad hammurabiana: cara y contracara de la justicia y la exclusión”, en: *Claruscuro*, N° 2: 185-207.

²⁴ Encomillamos la palabra “códigos” porque “no es una compilación de todo el derecho vigente, ni una herramienta referencial para los jueces, sino que se trata de una recopilación de sentencias, expresión práctica de la norma jurídica, dictadas por el propio rey o por los tribunales reales, que fueron considerados ejemplares por su justicia por lo tanto a través del “código” percibimos el intento de normalizar, desde el poder político, las prácticas consuetudinarias” OLIVER, María Rosa (2002) “¿Podemos hablar de derecho en el Cercano Oriente Antiguo?”, en: *Entramados*, N° 1: 13-19. Específicamente: p. 15.

²⁵ Párrafos N°: 2, 129, 133b, 143, 155 de la compilación hammurabiana y los N° 17, 22, 24, 24 de las Leyes Medias Asirias. Ver: SANMARTÍN, Joaquín (Ed. y Trad.) (1999) *Códigos legales de tradición babilónica*, Trotta, Madrid.

El descubrimiento de los Archivos Reales de Mari amplió de manera espectacular el corpus de fuentes disponibles para abordar el tema. J. M. Durand²⁶ realizó una síntesis sobre el problema poniendo a disposición nuevas fuentes y puntos de vista a partir de una crítica muy fuerte al trabajo pionero de Bottéro²⁷. Este último, argumentó que la particularidad de los Archivos de Mari es que documentó a la ordalía como un modo de ejercicio de la política²⁸. El uso del procedimiento ordálico se desplazaría así de un dominio preponderantemente jurídico a uno político, pues no sería simplemente un conflicto entre individuos, sino un problema de incumbencia estatal de especial interés para el rey²⁹. La ordalía en Mari remite tanto a problemas interpersonales como a conflictos territoriales y políticos, de allí que debemos ubicarnos en un límite difuso entre lo personal y lo político.

Durand puso en tela de juicio las conclusiones de Bottéro. Para el primero la cuestión *parece* política porque en las fuentes parecen funcionarios o reyezuelos dependientes de Zimrî-Lîm pero que no lo es. En su esquema, el hecho de que el rey de Mari ordene la ordalía no sería más que una intervención para calmar los ánimos entre sus vasallos³⁰. Durand intenta reforzar su idea exponiendo que jamás un conflicto entre dos Estados independientes, pongamos por caso Mari y Babilonia, se resuelven mediante la ordalía, sino que lo hacen mediante la guerra sin necesidad de recurrir a una autoridad moral superior. Por lo tanto, los límites en la utilización de la prueba reflejan perfectamente los límites en el ejercicio del poder en Mesopotamia³¹. La ordalía es factible de realizarse entre vasallos de Zimrî-Lîm pero no entre “grandes reyes”, definiendo las esferas de influencia de cada Estado como *zonas de compatibilidad ordalística*³².

Esta última reflexión pone de relieve una tensión interna en la argumentación de Durand pues qué tan fijo es dicho límite de influencia, y en todo caso la relación entre Zimrî-Lîm y sus reyes vasallos no es ni más ni menos política que la que se pueda establecer entre reyes de igual jerarquía, aunque obviamente sean distintas las estrategias de ejercicio del poder político. Así, tal vez deberíamos preguntarnos qué entienden los autores qué es la política e ir más a fondo en sus presupuestos teóricos. Por otro lado, es apropiado recurrir a una idea que Mario Liverani formula pensando en las relaciones políticas interestatales: *la guerra es ordalía*. Una característica del Bronce tardío es que al “momento de romper las hostilidades, el

²⁶ DURAND, Jean Marie (1988) *Archives Épistolaires de Mari I/1, ARM XXVI-I*, Editions Recherche sur les civilisations, Paris, pp.507-539.

²⁷ BOTTÉRO, Jean (1981) “L’ordalie en Mésopotamie ancienne”, en: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, N° 11, vol. 4:1005-1067.

²⁸ BOTTÉRO, Jean (1981) *Op. Cit.*, p. 1032. Citado en DURAND, Jean Marie (1988) *Op. Cit.*, p. 510.

²⁹ BOTTÉRO, Jean (1981) *Op. Cit.*, p. 1038. Citado en DURAND, Jean Marie (1988) *Op. Cit.*, p. 510.

³⁰ DURAND, Jean Marie (1988) *Op. Cit.*, p. 510.

³¹ Ídem ant.

³² DURAND, Jean Marie (1988) *Op. Cit.*, p. 511.

contendiente quiere ratificar las razones que le han llevado a ese extremo”³³. Las faltas de su contrincante hacen necesaria la guerra, la cual será un enfrentamiento entre el bien y el mal en el que el dios es árbitro, participe y juez, pues llevará a la victoria del justo sobre el culpable.

Por otro lado, son significativos los aportes de Foucault³⁴, quien analizando la prueba en la Edad Media, nos ha dejado estimulantes reflexiones que podemos, teniendo en cuenta las especificidades históricas, utilizar para pensar la antigüedad. Para este autor la ordalía es una especie de juego con el propio cuerpo de estructura binaria, se vence o se fracasa, no hay otra posibilidad. No hay sentencias o en todo caso el juicio mismo es la sentencia. Pero la característica para nosotros más importante es que *la prueba* “no sirve para nombrar o determinar quién dice la verdad, sino para establecer quién es el más fuerte, y al mismo tiempo quien tiene razón (...) es una manera de ritualizar la guerra o transponerla simbólicamente, una manera de darle ciertas formas derivadas y teatrales de tal modo que el más fuerte será designado, por ese motivo, como quien tiene razón”³⁵.

El problema como vemos sigue siendo cómo ubicar esta institución que resume en su práctica tantos elementos que hace imposible considerarla de manera unifenomenal. Repensando estos aportes desde la perspectiva de las relaciones de género se considera que los trabajos que nos vienen del lado de la asiriología no han abordado con la debida profundidad un problema que salta a primera vista: ciertas acusaciones eran mayormente aunque no exclusivamente aplicadas a mujeres³⁶, lo cual no quiere decir que no hubo hombres que fueran víctimas de la ordalía, sino que ellos recibieron con mucha más frecuencia el peso de otro tipo de acusaciones, aquellas relacionadas con problemas territoriales, disputas políticas o asesinatos. No encontramos casos donde un hombre sea enviado al río ordálico con la acusación de haber sido infiel a su esposa, concretamente. Por lo tanto, la ordalía no tuvo el mismo significado para los hombres que para las mujeres. La relectura de la carta seleccionada a la luz de los conceptos operativos que detallamos *supra* nos ofrecerá nuevas preguntas y puntos de vistas permitiendo visibilizar a las mujeres.

La carta 249 y las relaciones de género

³³ LIVERANI, Mario (1995) *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Crítica, Barcelona, p. 310.

³⁴ FOUCAULT, Michel (2003) *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.

³⁵ FOUCAULT, Michel (2003) *Op. Cit.*, p. 30.

³⁶ Si bien en las cartas de Mari hay registro de únicamente mujeres acusadas de brujería, el párrafo N° 2 de la compilación hammurabiana remite a acusaciones de brujería entre dos hombres. Los casos de infidelidad son exclusivamente femeninos. Ver más adelante en los apartados específicos.

Nuestra fuente central es la carta 249 del tomo XXVI/1 de los ARM, escrita/dictada por Meptûm, que porta el título de *mer'ûm*, jefe de pasturas de la región denominada Suhum, porción del Éufrates entre las ciudades de Mari y Hit³⁷. La carta es enviada a Zimrî-Lîm, quien centralizaba toda la información de las áreas sobre las que ejercía una influencia significativa. En esta misiva Meptûm informa la realización de la prueba a propósito de un conflicto entre Yarkab-Addu rey del Zalmaqum y su esposa Amat-Sakkannim, a quien se acusa de haber cometido las tres faltas que ya hemos comentando: brujería, adulterio y traición. La prueba no es realizada por la reina, sino por una de sus servidoras que finalmente muere ahogada, ya que, como se dijo anteriormente, estamos ante el caso de una ordalía fluvial. Bottéro había considerado que cualquier curso de agua era lo suficientemente profundo como para ser el escenario de la prueba³⁸. Sin embargo, desde las cartas de Mari se puede apreciar que la realización de la ordalía poseía un lugar específico: la ciudad de Hit. Es por esto que todas las cartas que hacen referencia a la ordalía provienen de los informes de Meptûm. Poseemos registros de personas provenientes de los más diversos lugares de la Mesopotamia dirigiéndose a Hit, la ciudad del Dios-Río³⁹. Exponemos la fuente que luego desgranaremos en el análisis:

ARM XXVI/1 249 - LAPO 18 1001 [A.457]

“Dile a mi Señor: así (habla) Meptûm, tu servidor:

(...)Otra cosa: en lo que concierne al grupo que debía sumergirse por Yarkab-Addu, a propósito de lo cual mi Señor me había mandado anteriormente, el šangum y Aštamarum, el gobernador de Hit, me han venido a buscar. Ellos me han dicho respecto de Amat-Sakkannim, de la familia de Samsî-Addu, que el Río la ha ‘desposado’: ‘He aquí los términos por los que le hicimos cumplir su sumersión: ¿Tu ama ha ejercido la brujería contra Yarkab-Addu, su Señor? ¿Ha rebelado los secretos del palacio? ¿Otro abrió la entrepierna de tu ama? ¿Tu ama está en falta hacia su señor? He aquí las cuestiones a propósito de las cuales se la hizo sumergir. El Río la ha ‘desposado’. Ella no volvió a levantarse...así como...no...’. He aquí lo que me dijeron.”

³⁷ LACKENBACHER, Sylvie (1988) “L’affaire deHit”, en: CHARPIN, Dominique, JOANNÈS, Francis et al. (comp.) *Archives Epistolaires de Mari I/2. ARM XXVI*. Editions Recherche sur les civilisations, Paris, pp. 451-457. HEIMPEL, Wolfgang (1996) “The river ordeal in Hit”, en: *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale*, vol. 90: 7-18.

³⁸ DURAND, Jean Marie (1988) *Op. Cit.*, p 521.

³⁹ Esta ciudad parece haber cumplido una función importante como espacio de frontera entre la región más austral sobre la que Zimrî-Lîm tenía influencia, la cual debía compartir con el rey Hammurabi de Babilonia. Al parecer babilonios y mariotas ocuparon y gobernaron conjuntamente la ciudad. Esta no sólo tenía un valor religioso por ser la sede del Dios-Río, sino también económico por poseer una gran reserva de betún, elemento importante para la realización de embarcaciones utilizadas para el comercio. LACKENBACHER, Sylvie (1988) *Op. Cit.*, pp. 452-454.

¿Tu ama ha ejercido la brujería contra Yarkab-Addu, su Señor?

En este punto debemos hacer una aclaración conceptual importante. En una primera instancia utilizamos la idea de *brujas* siguiendo lo planteado por Durand a sabiendas de que esta no era la palabra apropiada pues refería a otra realidad histórica. Sin embargo, la efectividad gráfica del vocablo hace que inmediatamente establezcamos algún tipo de relación o comparación aún cuando desconozcamos por completo la historia del Cercano Oriente Antiguo. Como sabemos la elección de una u otra palabra no es un acto neutral, posee una significación, visto así el problema de los conceptos adquiere una dimensión más compleja. El mismo Durand nos dice que sería más correcto hablar de pociones mágicas o hechizos y reservar el concepto de brujería para hacer referencia a los casos en que se le atribuye a una persona la responsabilidad sobre la enfermedad de un tercero. Esta distinción no es completamente satisfactoria.

La palabra acadia es *kišpū*, que el Chicago Assyrian Dictionary define indistintamente como *brujería o hechicería*. Para Sanmartín los sorprendentes efectos mágicos podrían ser positivos (magia) o negativos (brujería)⁴⁰. Frente a una ambivalencia que no nos conforma, decidamos por cuenta propia. Conviene señalar que no existía una distinción fundamental entre los procedimientos e ingredientes que se utilizaban tanto para prácticas *positivas* como *negativas*. La distinción en torno a la cualidad de la persona que realizaba el conjuro es formalista, subjetiva y completamente maleable a favor de determinados intereses.

Jules Michelet⁴¹ fue quien primero se interesó en el tema de las brujas medievales. Sus escritos dan cuenta de una profundidad en sus análisis que fascina a cualquiera que los aborde. Él explica muy bien como la figura de estas mujeres que tenían conocimiento sobre el manejo de ciertas hierbas y flores sufrió una transformación radical a lo largo de la Edad Media, pasando de una posición de curandera a ser demoníaco. Este desarrollo lo llama *cronología moral de la brujería*⁴². En su análisis la bruja es creada por la Iglesia Católica: “¿Cuándo empieza la bruja? Lo digo sin vacilar: en las épocas de desesperación. De la desesperación profunda que creó el mundo de la Iglesia. Lo digo sin vacilar: la bruja es su crimen”⁴³. Por lo tanto, vamos a dejar el vocablo *bruja* dentro del terreno exclusivo de la historia medieval y utilizar el de *hechiceras* para hacer referencia a la práctica de manipulación de elementos naturales con objetivos simbólicos-religiosos, independientemente de sus motivaciones y consecuencias.

⁴⁰ LÓPEZ, Jesús y SANMARTÍN, Joaquín (1993) *Mitología y religión del Oriente Antiguo*, AUSA, Barcelona, p. 414.

⁴¹ MICHELET, Jules (2004[1862]) *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Akal, Madrid.

⁴² MICHELET, Jules (2004[1862]) *Op. Cit.*, p. 30.

⁴³ MICHELET, Jules (2004[1862]) *Op. Cit.*, p. 35.

Nuestra fuente no nos dice cómo es que el rey acusa a su esposa de haberlo hechizado. La escasa información que nos provee la carta hace difícil precisar el contexto exacto de la acusación de hechicería contra la reina, B. Lafont se pregunta “¿Había enfermado o había perdido la guerra el rey Yarkab-Addu? No podemos saberlo”⁴⁴. Sin embargo a partir de otras cartas sabemos que la mayor parte de los asuntos relacionados a la hechicería estaban vinculados con la alimentación. En la carta 253 se acusa a una niña de haber hechizado a un joven, la madre de la niña le dice a Meptûm:

ARM XXVI, 253 [A.4187]

“(…) yo juro que mi hija, Mârat-Eštar no ha ejercido la hechicería contra Hammî-Epuh, hijo de Dâdiya. Esta mujer, ni en la puerta ni en ningún otro lado le ha dado madera hechizada, ni le ha hecho comer a Hammî-Epuh, hijo de Dâdiya, pan, comida, cerveza o cualquier otra cosa (...)”

En este caso parece que la niña era la encargada de prepararle la comida al joven. La referencia a la madera podría deberse a que él la utilizó para calentar su comida. Así los efectos se manifiestan en el cuerpo y a través de una enfermedad, es por esto que Sanmartín habla de las víctimas de hechizos como *pacientes*. Aquí la ordalía la realiza la madre de la niña en su lugar, a quien el Dios-Río encuentra *culpable*. Automáticamente se libera al joven del hechizo.

Así la presunción de B. Lafont podría ser correcta, sabemos que el miedo a ser envenenado era común entre los reyes, de allí la importancia de tener jefes de cocinas confiables. Para la elite, el vino estaba especialmente relacionado tanto con el placer y el prestigio como con lo mágico-religioso⁴⁵. ¿Podría inferirse entonces que la reina sirvió alguna comida o poción al rey? Es probable aunque no podemos afirmarlo con seguridad.

¿Ha rebelado los secretos del palacio?

La acusación de traición política nos lleva a considerar no sólo las relaciones de género sino también las relativas a la condición social, pues esta era una falta que únicamente podía reprochársele a una mujer que perteneciera a las elites cercanas al poder. Esto nos lleva al problema de la relación de las mujeres con la política. La historiografía tradicional encasilló la participación femenina en la política considerándolas sólo

⁴⁴ LAFONT, Bertrand (1996) *Op. Cit.*, p. 203.

⁴⁵ En la corte de Zimrî-Lîm fueron Ama-duga (reina madre del rey anterior Yasmah-Addu) y Yataraya (esposa del Zimrî-Lîm) supervisaban las cocinas y los almacenes. CHAMBON, Grégory (2009) *Florilegium Marianum XI, Les Archives du vin à Mari, Mémoires de NABU 12*, Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien (SEPOA), Paris, pp. 30-31. DURAND, Jean Marie (1982) “In vino veritas”, en: *Revue d'assyriologie* 76: 43-50.

como “objetos” que circulan entre cortes o como espías, un rol menor en un asunto de hombres. Estas caracterizaciones son particularmente notorias para las mujeres de la antigüedad oriental, aún en algunos sectores de la disciplina, que consideran que la participación de las mujeres en la política fue inusual y en general una anomalía⁴⁶. Por el contrario para el periodo que nos ocupa hemos podido constatar desde las cartas que componen la *Correspondencia femenina*⁴⁷ que las mujeres mariotas relacionadas al poder pudieron encontrar resquicios en la ajustada malla de la dominación para participar políticamente y/o “resistir”⁴⁸ desde lugares aceptados por el mismo sistema que las contiene y las domina⁴⁹.

No conocemos la orientación política o las simpatías que pudo haber tenido la reina del Zalmaqum como para que su marido la sometiera al río ordálico o cualquiera de las posibles razones por las cuales él intentara librarse de ella, tal vez había suministrado información a los enemigos de su marido, aunque no podemos confirmarlo. Sin embargo siguiendo a Balandier⁵⁰ podemos pensar que por su presencia política condensaba funciones de mujer-jefe, se la consideraba mujer-hombre, ya que a través de ella se articulaban las relaciones sociales de signo varón y mujer. En razón de su *ambivalencia funcional*⁵¹ era considerada por su marido como un rival en competencia y por lo tanto *peligrosa*⁵² para sus planes.

En el caso de la reina del Zalmaqum su servidora es *desposada* por el Dios-Río y ella (la reina) desaparece de nuestras fuentes sin saber qué fue de su suerte.

¿Otro abrió la entrepierna de tu ama?

En cuanto a la acusación de adulterio el problema es complejo y nos remite al matrimonio. Gerda Lerner nos dice que “los matrimonios eran por lo general monógamos, pero que los hombres eran libres de cometer adulterio”⁵³ o tener más de una esposa si contaban con los medios económicos necesarios para

⁴⁶ HARRIS, Rivkah (1992) “Women”, en: FREEDMAN, David Noel (Ed.) *The Anchor Bible Dictionary*, vol.6, Doubleday, New York, pp. 947-951. Específicamente: p. 950.

⁴⁷ DOSSIN, George (1978) *Correspondance Féminine*, ARM X, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris ; y versión revisada de DURAND, Jean-Marie (2000) *Les documents épistolaires du palais de Mari*, LAPO 18, Tome III, Les Éditions du Cerf, Paris.

⁴⁸ Seguimos aquí el concepto de poder de FOUCAULT, Michel (2008[1976]) *Historia de la sexualidad, Vol. 1, La voluntad del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires. Específicamente: pp. 90-93.

⁴⁹ Hemos planteado algunas de estas ideas en URBANO, Luciana (2011) “Mujeres del rey. Críticas al concepto de harem desde la historia antiguo oriental”, en: *Zona Franca*, N° 20, Revista del Centro de Estudios Interdisciplinario sobre Mujeres (CEIM): 155-167. URBANO, Luciana (2012) “‘Lo personal es político’. Las alianzas matrimoniales como herramientas del poder político. Mari, S XVIII a. C.”, presentado en el taller *Diversidad de formaciones políticas en Mesopotamia y zonas contiguas. Organización interna y relaciones interregionales en la Edad del Bronce*, Rosario, 17 y 18 de Agosto de 2012.

⁵⁰ BALANDIER, Georges (1975[1974]) “Hombres y mujeres o la mitad peligrosa”, en: BALANDIER, Georges *Antropológicas*, Península, Barcelona, pp. 17-65.

⁵¹ BALANDIER, Georges (1975[1974]) *Op. Cit.*, p. 56.

⁵² BALANDIER, Georges (1975[1974]) *Op. Cit.*, p. 63.

⁵³ LERNER, Gerda (1990 [1986]) *Op. Cit.*, p. 177.

ello. En el marco de esta institución se esperaba que las mujeres cumplieran con el *código ideal del comportamiento femenino* el cual implicaba en una sociedad patriarcal ser obedientes, sumisas a la autoridad del hombre y fieles sexualmente⁵⁴ y como vimos, también políticamente. Sasoon analizando diferentes compilaciones legales se pregunta por qué siempre en un caso de adulterio la sanción cae sobre la mujer. La respuesta la encuentra en el hecho de que se consideraba que la mujer debe dar su consentimiento para que la relación se consume, por lo tanto el hombre no era culpable⁵⁵. Epstein resume bien la cuestión diciéndonos que “el adulterio sólo existe por parte de la esposa, puesto que ella es propiedad del marido, la esposa debe lealtad a su matrimonio y el hombre la debe al matrimonio de otro hombre”⁵⁶. Esta idea podemos visualizarla en un parágrafo de la compilación hammurabiana:

CH 129. Si la esposa de un hombre es sorprendida acostada con otro hombre varón, que los aten y los tiren al agua; si el marido le perdona a su esposa la vida, el rey le perdonará también la vida a su súbdito.

Como podemos notar en esta fuente el adulterio es visto como una falta de fidelidad por parte de la esposa y además como una violación a los *derechos de posesión* del marido por parte del varón que es encontrado con la esposa, que por lo tanto también debe ser arrojado al río. El esposo era la única parte agraviada y la culpabilidad de la mujer merecía la muerte si el marido no la perdonaba. Apreciamos que en la compilación se prestó particular dedicación a plasmar casos de adulterio. Esta regulación de las cuestiones sexuales le permite decir a Gerda Lerner que la ley hammurabiana obliga a intervenir a los tribunales en aspectos que antes pertenecían a la *jurisdicción privada* del marido. Lo central aquí es que se ponen en jaque los códigos masculinos y patriarcales de honor y respeto⁵⁷, esposa y súbdito deben enmendar el agravio generado al marido; ahora bien, si la esposa es perdonada por su marido, el rey le perdona la vida a su súbdito, no hay falta en él. Podemos ver entonces cómo todo el peso recae sobre la falta de la esposa, y como “el estado debía respetar la decisión del esposo por sobre su propio derecho a monopolizar la violencia legítima aunque, sin embargo busca resquicios para introducir su autoridad”⁵⁸.

⁵⁴ STERN, Steve (1999) *La historia secreta del género: mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, F.C.E., México, p. 37.

⁵⁵ SASOON, John (2004) *Ancient laws and modern problems. The balance between justice and a legal system*, Paperback, Oregon, p. 116.

⁵⁶ EPSTEIN, Louis (1948) *Sex Laws and Customs in Judaism*, Ktav Pub. Inc., New York, p. 194. Citado en LERNER, Gerda (1990 [1986]) *Op. Cit.*, p. 178.

⁵⁷ LERNER, Gerda (1990 [1986]) *Op. Cit.*, p. 180.

⁵⁸ OLIVER, María Rosa y RAVENNA, Eleonora (2002) *Op. Cit.*, p. 197.

Steven Stern⁵⁹ ha abordado algunas de estas cuestiones mediante el concepto de *complejo de honor/vergüenza*. Para los hombres el honor era una virtud que implicaba un conjunto de logros y posturas visibles: la potencia personal, un valor incorporado en la fuerza de voluntad y la posesión sexual, el éxito como jefe de familia, el respeto al rango y decoro social⁶⁰. Mientras que las mujeres tenían la obligación de cultivar un sentido de la vergüenza bien desarrollado, una sensibilidad para el deber moral y la reputación que las apartara de circunstancias sociales inapropiadas⁶¹. Salvadas las distancias espaciales y culturales, en los casos de adulterio podemos estar frente a casos de desviaciones de mujeres de las normas del *complejo de honor/vergüenza*. Así las historias de estas mujeres que parecen salirse de la norma, pueden ayudarnos a definir por oposición una norma implícita dentro del cuerpo social⁶².

El Río la ha “desposado” ¿La ordalía como herramienta de la dominación masculina?

Analizados los cargos pasemos a las consecuencias. Detengámonos en este punto: el Dios-Río *desposa*⁶³ a su víctima. Esta filiación con la figura del matrimonio nos da otro elemento para pensar las relaciones de género. En una sociedad donde las alianzas matrimoniales, lejos de ser una decisión entre dos personas, eran una alianza entre familias y como tal una prerrogativa masculina⁶⁴. ¿Cómo pensar esta asociación entre un Dios-Río=masculino que *desposa* a su víctima=femenina? Una primera asociación que podemos hacer es que el Dios-Río acepta a la víctima (sea hombre o mujer) en su interioridad, la toma, la elige, la vuelve de su *posesión*. Pero también la castiga, la lesiona, le hace pagar sus culpas, en si el Dios-Río la “desposa” matándola.

En este marco surge otro elemento importante: quienes tenían la facultad de ordenar la ejecución de la prueba eran hombres, como se puede leer en la carta 253 del ARM XXVI/1:

⁵⁹ STERN, Steve (1999) *Op. Cit.*

⁶⁰ STERN, Steve (1999) *Op. Cit.*, p. 32.

⁶¹ STERN, Steve (1999) *Op. Cit.*, p. 33.

⁶² STERN, Steve (1999) *Op. Cit.*, p. 37.

⁶³ Seguimos aquí la traducción de DURAND, Jean Marie (1988) *Op. Cit.*, p. 528. La palabra acadia es *rehūm* (copular, aparearse, procrear, engendrar, desbordar en) HUEHNERGARD, John (1997) “Glossary of akkadian words”, en: *A grammar of akkadian*, Scholar Press, Atlanta, Georgia, p. 517. Disentimos con la traducción de Heimpel que traduce la palabra *rehūm* por “escupir”, sin duda como acto de subordinación pero alejado del significado original del término. HEIMPEL, Wolfgang (2003) *Letters to the king of Mari. A new translation, with historical introduction, notes and commentary*. Eisenbrauns, Winona Lake, p. 273.

⁶⁴ OLIVER, María Rosa y RAVENNA Eleonora (1999) “Matrimonio, ¿Contrato o alianza en la sociedad paleobabilónica? Apuntes para la reflexión”, en: DE BERNARDIS, Cristina y DIAZ MOLANO, Luis (comp.) *Estado, sociedad y legalidad en la época hammurabiana*, Prohistoria y Manuel Suárez editor, Rosario, pp. 99-114. Específicamente: pp. 100-103.

“Dile a mi Señor: así (habla) Meptûm, tu servidor:

Una tropa de Yamhaditas ha descendido hacia mí. Este grupo acompañaba a una niña, un joven y una mujer para someterse a la ordalía. Les pregunté si tenían una autorización real. Como ellos no portaban una tablilla de mi señor, yo detuve a este grupo y los interrogué (...) Ahora, acabo de escribir ésta novedad a mi señor. Otra vez, cuando un grupo que deba sumergirse me arribe, no deben venir si la tablilla de mi señor.”

Como vemos no bastaba con que la comunidad decidiera someter a una persona a la ordalía. Además había que tener una autorización real, lo que se traduce en portar una tablilla. Lamentablemente desconocemos los mecanismos por los cuales al interior de una comunidad o de la elite se decidiera llegar a la realización de una ordalía. Posiblemente podía deberse a que habían fracasado los mecanismos tradicionales de justicia. Podemos inferir que en el marco de una sociedad patriarcal como la mesopotámica la determinación sobre la realización de la prueba estaba en manos de los hombres, en el caso que señalamos *supra*, el rey encarnando la voz del Estado, en otros casos los ancianos, la asamblea o los órganos locales de justicia integrados por hombres⁶⁵. Como dicen Oliver y Ravenna “el Estado introduce su participación a la hora de las decisiones junto con la ciudad y los Ancianos, respetando las tradiciones ancestrales. A través de la misma, se percibe algo de la complejidad y del entramado jurídico que estaba presente en las prácticas consuetudinarias”⁶⁶.

Estos elementos sumados a las cuestiones simbólicas comentadas anteriormente ¿Pueden permitirnos pensar a la ordalía como una herramienta de la dominación masculina? Nos preguntamos, la ordalía sobre las mujeres ¿Era una institución a la que podían recurrir los varones para librarse de mujeres que por diversas razones les resultaban *peligrosas*? ¿Podemos considerarla como una herramienta de la violencia patriarcal? ¿El asesinato de mujeres que se salían de la norma mediante el juicio de la divinidad tenía el objetivo de ser un “instrumento pedagógico” del patriarcado? cuando leemos la sobrecargada acusación de la reina del Zalmaqum, ¿Cómo no pensar que ella ya estaba condenada de antemano?

Sabemos que muchas sociedades recurrían a “instrumentos pedagógicos” sumamente violentos para castigar a las mujeres que se salían del *código ideal del comportamiento femenino*, por ejemplo en las comunidades “del valle del Amazonas y en las montañas de Nueva Guinea, a menudo se utiliza la violación colectiva para mantener a las mujeres en su sitio cuando resultan insuficientes los mecanismos

⁶⁵ FLEMING, Daniel (2004) *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and early collective governance*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 191.

⁶⁶ OLIVER, María Rosa y RAVENNA, Eleonora (2002) *Op. Cit.*, p.197.

habituales de la intimidación masculina”⁶⁷. Desde la Biblia hasta hoy no nos dejan de conmover los casos de mujeres apedreadas hasta la muerte por ser infieles en el marco de sociedades sumamente machistas. Por todo lo dicho, podríamos ubicar la práctica dentro de los límites de lo que Bourdieu ha denominado violencia simbólica⁶⁸. Para el autor los esquemas en los que está inscripta la desigualdad social entre hombres y mujeres funcionan como matrices de percepción que se inscriben en los pensamientos y prácticas de toda la sociedad, creando la falsa apariencia de que tales esquemas son ahistóricos y naturales permitiendo nada más que la adhesión dóxica⁶⁹.

Ahora bien, la particularidad de nuestra fuente, y lo que la hace muy interesante, es que no es la reina quien realiza la prueba sino una de sus servidoras.

“En el nombre de la reina”: la figura de la sustituta

Otro de los elementos particulares de la ordalía es la sustitución. Como nos dice B. Lafont en algunos casos existían verdaderos “equipos de inmersión cuyo papel era el de campeones de la causa que había que defender”⁷⁰, como vemos en la primer parte de la carta 249 donde un grupo de personas realizan la prueba por motivo de una disputa territorial:

ARM XXVI/1 249 - LAPO 18 1001 [A.457]

“Dile a mi Señor: así (habla) Meptîm, tu servidor:

En lo que concierne a las personas que debían sumergirse para Šubran y Hâya-Sûmû que mi Señor me había enviado, (...) ellos han hecho sumergirse a una mujer y ella, ha salido. Luego de ella, han hecho sumergir a un viejo. (Nadando) una distancia de 80 (medidas) en medio del Dios, el ha tenido éxito pues ha salido. Luego de él, se hizo descender a una segunda mujer, y, ella, ha salido. Luego de ella, a una tercera mujer, el río (la) ha “desposado”. (...) Ellos han convenido: ‘La ciudad y la tierra no son nuestras’.”

Como vemos, superar la prueba no era simplemente zambullirse en el río y salir vivo, había que realizar verdaderas proezas físicas, muchas veces con los brazos o las piernas atadas, o cargando un objeto pesado lo que sumergía a los acusados en un profundo pánico ya que había más posibilidades de morir ahogado

⁶⁷ RUBIN, Gayle, (1986 [1975]), *Op. Cit.*, p. 100.

⁶⁸ En este punto es necesario hacer una aclaración sobre una crítica que se le ha hecho a Bourdieu sobre el concepto de violencia simbólica. El autor no entiende simbólico como puesto a real y a efectivo, sino que dentro de su teoría materialista de los bienes simbólicos la violencia simbólica remite tanto a la violencia física sobre las mujeres como a la psicológica, económica, afectiva, etc. BOURDIEU, Pierre (2000) *Op.Cit.*, p. 50.

⁶⁹ BOURDIEU, Pierre (2000) *Op.Cit.*, p. 49.

⁷⁰ LAFONT, Bertrand (1996) *Op. Cit.*, p. 202.

que de salir con vida, como se visualiza en la carta M.8142 que ha analizado Charpin⁷¹. Por esto B. Lafont se pregunta si en los casos en que los inculpados se niegan a realizar la prueba es por temor al juicio de la divinidad o a la prueba física⁷². En cualquier caso es el miedo a la muerte lo que transforma a la ordalía en una tragedia.

En el caso de la reina del Zalmaqum, que la figura de la sustitución haya evitado su muerte no debe hacernos minimizar la condena, porque al fin y al cabo una mujer muere. Esto nos lleva a inscribir el problema en el marco de las jerarquías intra-género puesto que la sustituta es presa de una doble pertenencia. Por un lado, social desde su condición de servidora de la reina y por el otro, genérica ya que las mujeres son siempre sustituidas por otras mujeres, nunca un hombre cumple la prueba de una mujer. Por lo tanto, la imagen que parece imponerse es que las jerarquías intra-género impidieron la concreción de solidaridades de género. La sustituta muere y la reina no se opone a ello. Muy por el contrario, incluso podemos pensar que es la misma reina quien designa de entre sus servidoras a quien debe realizar la prueba, tal vez por ciertas aptitudes físicas, tal vez por azar, no lo sabemos. Lo que está en juego es determinar quiénes estaban excluidos de sumergirse en el Dios-Río y quiénes debían someterse a él. Como pudimos constatar las jerarquías sociales permitieron que algunas mujeres poderosas escaparan a la prueba. Aunque tuviesen que soportar el peso social del castigo, pudieron conservar su vida.

Algunas reflexiones finales

Luego de haber recorrido las fuentes seleccionadas parece claro reconocer que si bien el procedimiento intentaba garantizar ciertos principios jurídicos básicos, había un gran margen de maniobra en las condiciones de ejecución de la prueba. Para la sociedad mesopotámica la prueba fluvial fue parte de prácticas consuetudinarias probatorias de culpabilidad con más peso simbólico que efectivo, pues son saberes que tan frecuente era su realización.

Creemos que en los casos de ordalía sobre las mujeres por acusaciones de hechicería, adulterio y traición la práctica ordalica y toda la violencia que sus aspectos simbólicos y materiales involucran, funcionó en tanto *estrategia de disciplinamiento genérico* para poner en su sitio a mujeres que se salían del *código ideal de comportamiento femenino* (concretamente en los casos de infidelidad) o que se volvían *peligrosas* para sus maridos tanto por sus prácticas concretas en relación al poder como por sus cercanías con el

⁷¹ CHARPIN, Dominique (1992) "Les champions, la meule et le fleuve ou le rachat du terroir de puzurân au roi d'Esnunna par le roi de Mari Yahdun-Lim", en: DURAND, Jean-Marie (Comp.) *Florilegium Marianum, Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury, Mémoires de NABU I*, Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien (SEPOA), Paris, pp. 29-38.

⁷² LAFONT, Bertrand (1996) *Op. Cit.*, p. 200.

mundo de la hechicería. Se nos escapa saber si los hombres y mujeres de aquella época tuvieron percepción de esto, o bajo la figura de la divinidad se logró esconder la brutalidad de la práctica.

Por otro lado la figura de la sustitución parece estar mostrándonos que la violencia estuvo mediada por la subordinación social. Esto permitió que la reina estuviera exceptuada de realizar la prueba física y que por el contrario, su servidora presa de una doble pertenencia, de género y social, perdiera la vida. Esto nos muestra que la dominación masculina no se ejerció para todas las mujeres por igual, sino que estuvo intervenida por la condición social, constatando la existencia de férreas jerarquías intra-género más que signos de solidaridad de género.